

الحداثة وتجلياتها الديمقراطية في عصر التنوير



د. محمد عثمان الخشت

أستاذ الأديان والفلسفة الحديثة والمعاصرة - كلية الآداب - جامعة القاهرة

مقدمة:

عصر التنوير هو عصر عصور الفلسفة الغربية، عصر الكوجيتو السياسي.. فقد عانت أوروبا لقرون طويلة من افتقاد القدرة على أن تفكر لنفسها؛ حيث كان رجال الدين والملوك هم فقط الذين يفكرون ويريدون ويختارون، أما مواطنو الشعوب فكانوا مثل القطيع لا يفكرون ولا يريدون ولا يختارون. وعندما أرادت أن تخرج من هذه الحالة من القصور، خرج ديكارت في القرن السابع عشر حاملاً هذا الحلم في مقولته الشهيرة «أنا أفكر إذن أنا موجود» كرد فعل على سلبية التفكير التي كانت ترضخ فيها أوروبا. لكن الكوجيتو الديكارتي كان قاصراً؛ لأنه قدم فلسفة للتفكير فقط، ولم يقدم فلسفة للفعل؛ لذا انتظرت أوروبا ما يزيد على قرن؛ حتى تمكن الفرنسيون في القرن الثامن عشر مع جان جاك روسو Rousseau (1712-1778م) من الوصول إلى الكوجيتو السياسي، واستتباط فلسفة للفعل أدت لتحويل فرنسا من الملكية إلى الجمهورية، فتغير تاريخ فرنسا ومن بعدها تاريخ أوروبا كلها.

لكن ما هو الكوجيتو السياسي؟ هو «الأنا أفعل» التي يتحول معها الإنسان من «فرد» إلى «مواطن»، من موجود من أجل غيره إلى موجود من أجل ذاته، يتحول من وسيلة إلى غاية، ويصير هو الذات الفاعلة، بينما يصير الحاكم هو «الموضوع» بلغة الفلسفة. ومن ثم انقلب منطق العبد والسيد، وتحول الحاكم المطلق الدائم المهيمن إلى حاكم نسبي يأتي ويذهب، وتحول المواطن إلى مطلق!

هذا هو الكوجيتو السياسي الذي حققه الوعي الأوروبي في القرن الثامن عشر، والذي تغير بعده مسار العالم السياسي. ومن ثم فهذا القرن يمثل نقطة تحول في طريق الإنسانية نحو مفهوم واضح ومحدد للمواطنة والديمقراطية.

والسؤال: كيف كانت فكرة المواطنة والديمقراطية جزءاً من منظومة فكرية تجديدية ونظام عقلي عام يتميز به عصر الحداثة؟ هذا ما سوف يعمل هذا البحث عن الإجابة عنه، في إطار منهج تحليلي مقارنة، لا يخلو من نزعة نقدية صارمة.

أولاً- التحول نحو الحداثة:

مثلت الحداثة ابتداء من القرن السادس عشر خروجاً على القرون الوسطى بكل أجوائها السياسية والدينية والاجتماعية والأيدولوجيا. وكانت بداية الخروج على عالم العصور الوسطى هي تصدع السلطة الزمنية للمؤسسة الكنسية، وقلب الرؤية الدينية للعالم، وتراجع الأيدولوجيات اللاهوتية، وحلول النزعة الإنسانية محل النزعة الإلهية المفارقة في تنظيم العالم الإنساني، وبزوغ الفكر السياسي العقلاني، واتساع تأثير حركة الإصلاح الديني، وإحياء التراث اليوناني.

وبطبيعة الحال لم يحدث هذا التحول فجأة، كما لم يحدث بشكل طفري، بل تم التحول تدريجياً، عبر أربعة قرون، وبشكل مصاحب لصعود فكرة الدولة القومية، وزيادة معدل المشاركة السياسية، واتساع رقعة القوانين العامة أو صحائف الصكوك القانونية «التي تنظم العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للرجال» (١). وذلك بشكل مواز لقوة السيف، فقد تكون حكم القانون بجوار حكم السيف في البداية، وبقدر ما كانت القوانين تنظم العلاقات بقدر ما ينظمها السيف أيضاً في الوقت نفسه (١).

وكان هذا التحول في كل محاوره السياسة والقانونية والتاريخية مرتبطاً بتأكيد النزعة الإنسانية التي مثلت الأساس المكين لتدعيم مفهوم المواطنة. فقد اتسم عصر الحداثة بإضفاء قيمة نظرية كبرى على الإنسان، وتحويله من الهوامش إلى المتن، ومن الأطراف إلى المركز، على المستوى الاستمولوجي؛ حيث صار العقل -كما لاحظ «كانت»- هو المؤسس لمعرفة الموضوعات، فالموضوعات يجب أن تتطابق مع معرفتنا القبلية، الأمر الذي يمكن أن يتفق بصورة أفضل مع إمكان التوصل إلى معرفة قبلية بهذه الموضوعات وتحديدتها بصورة ثابتة قبل أن تعطى لنا؛ فتطابق الموضوع بوصفه موضوعاً لحواسنا مع طبيعة ملكة الحدس، ويمكن في هذه الحالة بسهولة تصور إمكان مثل هذه المعرفة القبلية. والموضوعات أو التجربة - والأمر سواء - التي لا تعرف هذه الموضوعات بوصفها معطاة إلا فيها - تتطابق مع المفاهيم؛ لأن التجربة ذاتها -فيما يقول «كانت»- نوع من المعرفة يتطلب الفهم الذي احتفظ في نفسي بقواعده من قبل أن تعطى لي الموضوعات، وأفترض وجودها بصورة قبلية تعبر عنها المفاهيم القبلية التي لا بد أن تتطابق معها موضوعات التجربة تطابقاً ضرورياً (٢). فالعقل الخالص، أو الأنا المفكرة، أو الوعي الذاتي، هو الأساس. ومن ثم فجوهر الحداثة في تصور الإنسان، هو النظر إليه بوصفه نقطة البدء في المعرفة ومركزها.

عكست الحداثة مع بداية القرن السادس عشر النزعة الإنسانية التي حلت محل النزعة الإلهية في تنظيم العالم الإنساني

كما اتسم عصر الحداثة بإضفاء قيمة عملية جوهرية على وضعية الإنسان في المجتمع من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فهو صاحب الإرادة الحرة، والفاعلية في المجتمع والسياسة والاقتصاد، بل وفي مسار التاريخ. فقد تراجعت الفاعلية اللاهوتية لصالح الفاعلية الإنسانية. كما تراجعت سلطة الملوك لحساب سلطة المواطنين. فقد «كانت هناك نظرة تأسيسية جديدة للعقل عليها أبنى التفكير السياسي الخاص بالحرريات السياسية وينمط الحكم الديمقراطي» (٣).

وبدا بشكل عام أن مظاهر الفعاليات السياسية، والاجتماعية، والدينية، ونتائج الفلسفة، والعلم، والفن- تجلي للذاتية الإنسانية.. والتي تشكل بوصفها ذاتية مفكرة في الكوجيتو الديكارتي، وبوصفها عقلاً خالصاً عند «كانت»، ووعياً ذاتياً عند هيجل. ولذا يقول داريش شايجان Darych Chaye Gan: «والخلاصة أنّ الحداثة توقظ التشككات بقدر ما تولد التخيّلات الأكثر ارتباطاً بالمستقبل. وابتداء من القرنين الخامس عشر والسادس عشر حدثت ظاهرة فريدة في سياق الثقافة الغربية، ظاهرة ليس مثيل في الحضارات الأخرى القائمة على ظهر البسيطة؛ وهي ميلاد نظرة جديدة إلى العالم: نظرة دَهْرانية حقاً تجعل ذاتية الإنسان، واستقلاله تجاه قوى الطبيعة، وتجاه التقاليد، وتجاه العادات المكتسبة عبر العصور، تكتسب قيمة إيجابية جديدة، وتجعل من

عقل الإنسان أساساً لكل كائن ولكل معرفة» (٤).

وهكذا ظهرت العقلانية كتعبير عن الذات وفاعليتها في المعرفة والسياسة. وهكذا صار كل شيء موضوعاً أمام العقل لتمثله وفهمه، وإصدار الحكم عليه. وأصبحت السياسة استنباطاً من العقل المشترك، ومن خلاله يتمكن الإنسان من سيطرته النظرية والعملية على العالم: الكون والدولة، الذي صار قابلاً للمعرفة على المستوى الاستمولوجي، وقابلاً لإعادة التشكل على المستوى السياسي. ولذا يذهب آلان تورين إلى القول بأن: «فكرة الحداثة مقترنة افتراضاً وثيقاً بفكرة العقلنة. والعدول عن إحدى الفكرتين نبذ للآخرى» (٥)، ثم يضيف قائلاً: «إن خصوصية الفكر الغربي، في فترة أقوى توحد له مع الحداثة، هي أنه أراد الانتقال من الدور الأساسي المعترف به للعقلنة إلى فكرة أوسع هي فكرة مجتمع عقلاني يحكم فيه العقل، لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر وإدارة الأشياء» (٦). ومن هنا فهو يؤكد على اقتران الحداثة بالعقلنة. ذلك أن الغرب في نظره قد عاش الحداثة وفكر فيها باعتبارها ثورة العقل على كل أشكال النظم الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وقد كانت تلك الثورة الحداثية بشقيها الاستمولوجي والعملية، هي الأرض الخصبة التي نما فيها مفهوم المواطنة في شكله الحداثي الأكثر اكتمالاً: خاصة مع الارتباط الوطيد لمفهوم المواطنة بمفهوم الذاتية باعتباره جوهر الحداثة. ومفهوم الذاتية يشكل مضمون ما سمي بالنزعة الإنسانية. ومن ثم فهو يعني مركزية ومرجعية الذات الإنسانية، وفاعليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها (٧)، سواء على مستوى النظرية الاستمولوجية أو مستوى النظرية السياسية. وهذا ما يتجلى في فهم هيجل لمفهوم الذاتية؛ إذ يحيل هذا المفهوم لدى هيجل إلى عدة دلالات حداثية أخرى، يوجزها هابرماس في أربع دلالات: الفردية، والحق في النقد، واستقلالية الفعل، والفلسفة المثالية ذاتها. فمن خصائص العصور الحديثة كذلك عند هيجل، أن الفلسفة تدرك الفكرة التي تحوز وعياً بذاتها (٨).

ويكشف هابرماس عن أن التحولات التاريخية الكبرى في العصر الحديث، من وجهة نظر هيجل، قد أدت إلى «مبدأ الذاتية»، مثل الإصلاح الديني، وفلسفة التنوير، والثورة الفرنسية. والحق والأخلاق أصبحت قائمتين على الإرادة الحالية للحاضر للإنسان، في حين أنها كانت من قبل مدونة ومملاة على الفرد (٩). ويستخلص لوي ديمون سمات خمس للحداثة، تتمثل في:

الفردانية، وأولوية العلاقات مع الأشياء (في مقابل أولوية العلاقات بين البشر)، والتمييز المطلق بين الذات والموضوع (في مقابل نوع من التمييز النسبي فقط، بل العائم، سابقاً)، وفصل القيم عن الوقائع والأفكار (في مقابل عدم التمييز بينها أو الخلط الواسع بينها). وتقسيم المعرفة إلى مستويات (فروع معرفية) مستقلة، متناظرة ومتجانسة (١٠).

وهناك من يحدد مقومات أخرى للحداثة ويحصرها في:

١- العلمانية، ٢- العقلانية، ٣- اعتماد العلم ومناهجه، ٤- الإيمان بفكرة التقدم، ٥- الحرية الفردية، ٦- الديمقراطية الليبرالية، ٧- احترام حقوق الإنسان (١١).

وقد مرت تحولات الحداثة الأوروبية بعدة مراحل (١٢).. ويمكن إجمال المبادئ الأساسية لعصر التنوير في:

- ١- تأكيد فاعلية العقل الاستمولوجية والسياسية، ورفض الأحكام المسبقة، وخاصة منها المبنية على سلطة دينية أو فلسفية أو سياسية أو تستند إليها.
- ٢- تعميق الطابع الاستقلالي للفعل الخلقي، وترسيخ حريته، وغائيته.
- ٣- تبلور مفهوم المجتمع المدني كمقابل لسلطة الدولة.
- ٤- التأسيس الفلسفي الحر لمنظومة سياسية تقوم على العقد الاجتماعي Social Contract، وتدعيم مبادئ المواطنة والحرية والمساواة، وعملية الفصل بين السلطات Separation of Powers.

٥- إبراز فكرة التقدم بالاستناد إلى فهم تاريخي لتطور المجتمعات.

وقد لعبت باريس دوراً مركزياً في الحداثة في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، الذي شهد ميلاد حدث أساسي شكل إلى الآن المرجعية الكبرى للنظام السياسي الحديث، ولل فكر السياسي الحديث، وهو الثورة الفرنسية (١٧٨٩). كما لعبت الولايات المتحدة دوراً على المستوى السياسي في الثورة الأمريكية the American Revolution، وليس على أساس التأسيس الفلسفي، فقد كانت عالة على أوروبا في المجال الأخير (١٣).

ثانياً- الديمقراطية كتجلي للحداثة:

يترتب على هذا أن أي توصيف للحداثة لابد أن ينطوي على البعد السياسي والاجتماعي، فالحداثة تتحدد «سياسياً ببلورة دولة المؤسسات، القائمة على تحرير تقاليد الممارسات السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة، واجتماعياً بتأسيس القيم والقوانين والنواميس، وإبعادها عن المواقف العقائدية» (١٤). لاسيما وقد أعيد؛ من مطلع النهضة حتى نهاية عصر التنوير، تشكيل عدة حقول كل منها ذات علاقة مباشرة بنشوء وبلورة فكرة المواطنة الحديثة؛ خاصة حقل السياسة الذي أعيد تحديده من خلال تبلور الشكل الجديد لتنظيم الدولة في أوروبا الغربية. فمن قبل كانت الدولة تقوم على اتصالية لاهوتية ما بين الأرض والسماء، وكان مبدأ السلطة ينتزل من فوق إلى تحت، وكان البابا، ممثل الإله على الأرض، هو الذي يرسم الملوك وأباطرة الإمبراطورية الجرمانية الرومانية المقدسة. وقد كانت حركة الإصلاح الديني البروتستانتي هي التي أحدثت الانشقاق الأول ما بين المجالين الروحي والزمني. فمع أن هذه الحركة أرادت نفسها دينية خالصة، إلا أن خروجها على السلطة البابوية هو ما أفسح المجال لاستقلال الدول عن الكنيسة الكاثوليكية المركزية ولبدء تحولها إلى دول قومية بالمعنى الحديث للكلمة (١٥).

مبررات وجود الدولة تكمن

في الحق الطبيعي الذي

هو ثمرة تعاقد الأفراد

الذين تتألف منهم

وقد ترتب على نشوء وتبلور الشكل الجديد لتنظيم الدولة في أوروبا الغربية، التأسيس لفكرة المواطنة الحديثة، لاسيما في ارتباطها بالإقليم السياسي أو المقاطعة بموجب النظام الدستوري.. فالوطن -كما يقول «كانت»- هو: «الإقليم الذي يكون سكانه مواطنين في دولة واحدة بموجب نظامها الدستوري، أي دون حاجة إلى سند قانوني خاص، وإنما بمجرد الميلاد. أما السكان الذين ليس لهم لقب مواطنين فهم الخارج. وإذا كان هذا الخارج يؤلف جزءاً من إمبراطورية بوجه عام، فإنه يسمى مقاطعة بالمعنى الذي أعطاه الرومان لهذا اللفظ» (١٦).

كما أعيد تشكيل حقل القانون بعيداً عن النظام الكنسي الإلهي وفي اتجاه التأسيس للنظام السياسي الإنساني على أساس المواطنة، وكان للفكر السياسي اليوناني والفكر القانوني الروماني تأثير في ذلك (١٧).

فمبررات وجود الدولة تكمن فيها، وهي ليست آتية من فوق، بل نابعة ومسوغة من تحت (أي من المواطن). والحق الذي يؤسسها ليس الحق الإلهي، بل الحق الطبيعي. وهذا الحق ليس منزلاً، بل هو من ثمرة تعاقد الأفراد أو المواطنين الذين تتألف منهم الدولة. وقد تضافرت نظرية الحق الطبيعي مع نظرية العقد الاجتماعي لتنبثق منهما، في ما بين القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، فلسفة سياسية جديدة هي فلسفة حقوق الإنسان التي لم تكن تعني في حينه إلا حلول مبدأ جديد للمشروعية بدل المشروعية الدينية، محوره الأفراد من حيث هم مواطنون متساوون أمام القانون، وإن اختلفوا بالجنس أو بالثروة أو بالنسب أو بالموهبة الطبيعية. وبدءاً من الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر، وعلى خلفية فكرة (التقدم) التي كان طوّرها فلاسفة الأنوار، رأى النور مفهوم جديد: التاريخي. وهذا المفهوم بدوره مرتبط بفكرة المواطنة.. كيف؟ ليس المكان السياسي هو وحده من صنع المواطنين ومن اختيار أرادهم. بل كذلك الزمان الاجتماعي. فالمجتمع ليس معطى مسبقاً. بل هو من ابتكار المواطنين وثمره مجهودهم الجماعي.

وهذا المجتمع، متى ما وقعت آلياته تحت الوعي، قابل للتحسين المستمر. فهو لا يكرر نفسه في رتبة لامتناهية، بل يتقدم باطراد من جراء التدخل الإرادي للمواطن، سواء عن طريق الإصلاح التدريجي أو عن طريق الثورة التي تكاثر أنصارها (١٨) تحت عدوى الثورتين الفرنسية والأمريكية.

هكذا رأينا أن فكرة المواطنة المرتبطة جذريا بالديمقراطية كانت جزءاً من منظومة فكرية تجديدية ونظام عقلي عام يتميز به عصر الحداثة. ويتأكد لدينا أكثر الارتباط بين الحداثة والمواطنة، إذا ما وقفنا عند المنجزات الفكرية السياسية للحداثة، ومنها: القانون الطبيعي، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعي، والفصل بين السلطات، والحكومة الدستورية.

وفي العصر الحديث كان من أهم المفكرين الذين دعوا إلى الديمقراطية «جون لوك» الذي ذهب إلى «أن الفوضى ليست البديل الوحيد للاستبداد، فهناك الحكم الدستوري المقيد الذي يمنع الفوضى والاستبداد معا» (١٩). وذهب إلى أن المواطنين يتنازلون عن جزء من حريتهم للحكام من أجل حفظ الأمن ورعاية المصالح المشتركة في إطار ديمقراطي. وهذا التنازل عن بعض الحريات الفردية للسلطة المركزية مقيد باتفاقية أو عقد أو دستور متفق عليه بين المواطنين والحكام، وأن شرعية الحاكمين ليس لها مكان إذا لم يوجد مثل هذا العقد.

وقد أثرت أفكار لوك على القادة الأمريكيين مثل توماس جيفرسون (١٧٤٣-١٨٢٦) ثالث رئيس للولايات المتحدة (١٨٠١). والذي كان له دور في الثورة الأمريكية ضد التاج البريطاني في العام ١٧٧٦م، وكتب وثيقة الاستقلال الأمريكي، وتبنى جميع أفكار جون لوك وضمناها في إعلان الاستقلال. وعندما كان حاكماً لولاية فيرجينيا (١٧٧٩-١٧٨١)، أصدر وثيقة فيرجينيا للحرية الدينية. وأيضاً يعد من أكبر دعاة المواطنة والديمقراطية في الولايات المتحدة فرانكلين (١٧٠٦-١٧٩٠) الذي شارك في كتابة وتوقيع الاستقلال الأمريكي. وهناك مفكر آخر من رجال الديمقراطية ودعاتها في عصر التنوير، أسبق من مفكري التنوير في الولايات المتحدة، بل له تأثير واضح بجوار «لوك» على رؤيتهم لشكل النظام السياسي، هو الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو، في كتابه «روح القوانين». الذي دعا فيه إلى الحكم الديمقراطي، واعتبر أن «طبيعة الديمقراطية أن الشعب فيها ملك ورعية في آن واحد» (٢٠). وقد ظهر لنا من قبل دوره في المناقشات بين هاملتون وغيره من التنويريين الأمريكيين حول النظام الفيدرالي الديمقراطي الأمثل الذي ينبغي أن تكون عليه الولايات المتحدة.

أما الملهم المباشر للثورة الفرنسية فهو جان جاك روسو الذي أصل للديمقراطية في كتابه «العقد الاجتماعي» وغيره من المؤلفات. على ما ظهر لنا فيما سبق. فلقد رأى روسو في الديمقراطية صورة لاتحاد يستطيع، بواسطة كل القوى المشتركة، أن يحمي الشخص وممتلكات كل مشارك في الاتحاد، ويبقى كل فرد، رغم اتحاده مع الجميع. حراً (٢١)؛ وكل مواطن عضو في مؤسسة السيادة مع سائر الأعضاء، وهو عضو في الدولة (٢٢). إن المواطنين هم مشرعو القوانين، ولا يخضعون إلا لما يشرعونه (٢٣). ويعد الممثلين الذين يختارهم مجلس السيادة ليكونوا الحكومة، مجرد موظفين officers، مجرد وكلاء Agents. لا يملكون سلطة القرار. إنهم ليس سادة، بل خدام للشعب (٢٤). وهذا هو جوهر الديمقراطية.

ثالثاً - لا ديمقراطية بدون مواطنة:

أكد «كانت» أن النظام الديمقراطي لا معنى له بدون مواطن كامل الأهلية. فالنظام السياسي كله عنده يقوم على مفهوم المواطن؛ فالدولة تتكون من أعضاء، وأعضاؤها هم المواطنون، وصفاتهم القانونية المرتبطة بماهيتهم في النظام الديمقراطي هي:

- ١- الحرية القانونية: وتتمثل في عدم إطاعة أي قانون آخر غير ذلك القانون الذي وافقوا عليه.
- ٢- المساواة المدنية: وتتمثل في عدم الاعتراف بسمو واحد من بين الشعب، إلا ذلك الذي فرض عليه الالتزام قانونياً، ويستطيع الشعب إلزامه.
- ٣- الاستقلال المدني: ويتمثل في كون المواطن لا يدين بوجوده وبقائه إلا لحقوقه وقواه الخاصة

بوصفه عضوا في الدولة، لا لهوى أي شخص من أبناء الشعب. وتلك هي الشخصية المدنية التي تقوم في أنه في أمور الحق والقانون لا يجوز أن ينوب عنه (يمثله) غيره (٢٥).

لكن يرجع «كانت» لتمييز بين مواطنين فعالين وغير فعالين، فالشخصية المدنية لا يتمتع بها النساء والقصر والأجراء الذين يعتمدون على إرادة سواهم في الإنفاق والحماية. وليس لهؤلاء حق التصويت، ولا حق المشاركة في التشريع. غير أن عدم تمتع هؤلاء بالشخصية المدنية لا ينفي أنهم بشر لهم حق الحرية والمساواة بصفتهم الإنسانية، لا بصفتهم المدنية، ورغم عدم حقهم في التصويت والتشريع، فليس من حق المواطنين الفعالين أن يشرعوا قوانين تتعارض مع الحق الطبيعي في الحرية والمساواة الإنسانية. ويمكن أن يرتقي المواطن غير الفعال إلى مرتبة المواطن الفعال بالجهد والسعي لامتلاك الإرادة التي تمكنه من الانفصال عن إرادة غيرهم (٢٦).

والمواطنون هم أساس الدولة، فهم الذين يكونون الشعب، والشعب هو السيد الكلي، هو مصدر السلطات. والدستور والقانون أخذاً الشرعية بموافقة المواطنين، فهما صادران من إرادة الشعب. ولذا على الدولة أن تعتمد القوانين التي تصون حقوق كل المواطنين (٢٧).

وليس النظام الديمقراطي الجمهوري المطابق لمبدأ الحق، هو فقط القائم على الفصل بين السلطات، بل هو أيضا النظام القائم على التمثيل البرلماني الذي يختار فيه المواطنون من يمثلهم في المجالس التشريعية، لأن التمثيل البرلماني هو أفضل نظام، بل هو النظام الوحيد عند كنت الذي يمكن أن تنشأ فيه حكومة جمهورية. وأية حكومة تقوم على نظام آخر غير نظام التمثيل هي حكومة استبدادية حتى ولو زعم دستوراً أنها جمهورية! فالحكومة يجب أن تكون تمثيلية Representative (٢٨).

وقد اعتقد كنت «أنه في النظام الجمهوري يقوم المواطنون بسن القوانين من خلال نوابهم، ونظراً لأنهم، أي المواطنون، راغبون في تأمين حقوقهم، فهم يوصون نوابهم بسن القوانين التي من شأنها أن تحمي حقوقهم» (٢٩). فالنواب هم الممثلون للإرادة العامة الواحدة للمواطنين (٣٠)، ولذا فعليهم أن يقوموا بكل ما من شأنه تأكيد وحماية حقوق المواطنين (٣١).

إن الأفكار السياسية التي قدمها فلاسفة التنوير كانت هي الأرضية المؤدية إلى التغيير نحو الديمقراطية والمواطنة

ويقوم الدستور الديمقراطي الجمهوري على ثلاثة مبادئ ذات علاقة مباشرة بالمواطن، وهي:
١- الحرية:

الحرية حسب تعريفها القانوني الخارجي، وليس حسب التعريف الميتافيزيقي، هي ألا يخضع المواطن لأي قانون خارجي إلا القوانين التي وافق عليها حسب النظم الديمقراطية. فالمواطنون في الدولة الجمهورية يتمتعون بالحرية الفردية.

وليس معنى هذا رفض الشرائع الإلهية؛ لأن «قوانين الإله Laws of God التي لا أقدر أن أعرفها إلا بعقلي ليست ملزمة لي إلا من حيث إنني استطعت أن أوافق عليها» (لأنني لا أعرف الإرادة الإلهية إلا بالقانون الذي قد فرضه عقلي علي حريتي My Liberty) (٣٢).

ويرفض كنت تعريف حرية المواطن على أنها امتياز Privilege للمواطن أن يفعل ما يريد على شرط ألا يضر بأحد؛ لأن هذا التعريف تحصيل حاصل؛ إذ ما معنى الامتياز هنا؟ إنها تعني إمكان The Possibility الفعل عندما لا يضر بأحد. ومن ثم فإن تعريف هذا الامتياز ينتهي إلى أن «الحرية هي إمكان أفعال لا يوجد بها إضرار بأحد. أي أن المرء عندما يفعل لا يضر بأحد فقط عندما لا يضر بأحد» (٣٣)؛ والمبدأ الكلي للحق عند «كانت» هو «أن يجعل كل فعل يمكن بنفسه أو بالحكمة التي يمثلها، حرية كل شخص ملازمة لحرية أي شخص آخر، بطريقة تتفق مع قانون عام صحيح» (٣٤).

٢- التشريع المنطبق دون استثناء على الجميع بوصفهم تابعين:

يخضع الجميع دون استثناء لتشريع مشترك A Common Legislation، بوصفهم تابعين As Subjects كلهم له. فالجميع سواء أمام القانون، ولا يجوز لامرئ مهما كان وضعه أو مكانته، أن يرفع نفسه فوق القانون، ولا أن يلزم أحدا آخر باتباع قانون إلا إذا كان هذا القانون يعطي لهذا الآخر الحق في إلزامه هو أيضا بهذا القانون على نفس المستوى والدرجة.

٣- حق المساواة بين المواطنين:

الكل متساوون بوصفهم أعضاء في الدولة، أي بوصفهم مواطنين، ففي الدستور الجمهوري، لا مجال للقول بوجود نبلاء يستمدون نبلهم بالوراثة، والمناصب لا تأتي نتيجة الوراثة أو شرف العرق، بل نتيجة الكفاءة والقدرة والإخلاص في العمل. إن إرادة الشعب إذا تم التعبير عنها في إطار عقد اجتماعي أصيل غير مزيف لا يمكن أن تقبل منح أي منصب بالوراثة دون الكفاءة (٢٥).

رابعاً- هل الديمقراطية هي حكم الرعا؟

إن الأفكار الديمقراطية التي قدمها فلاسفة عصر التنوير، وغيرهم من رجال السياسة والاقتصاد والاجتماع، فضلاً عن تراكم التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كانت هي الأرضية التي أدت إلى قيام الشعوب الغربية تباعاً بالاندفاع نحو التغيير السياسي تجاه الديمقراطية والمواطنة الحقيقية، فقامت الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ م، وحطمت الأغلال، ورفعت شعار «حرية، مساواة، إخاء»، وهو الشعار الذي تبناه سائر الديمقراطيين (٣٦)، ومن قبلها الثورة الأمريكية (١٧٧٦). ومن بعدهما ثورات أخرى في أوروبا تسعى إلى الديمقراطية والحرية، وإلى نشر العدل بين الناس، والانتقال من مفهوم الرعية إلى مفهوم المواطنة، عبر نماذج متنوعة للديمقراطية، فالديمقراطية ليست نموذجاً واحداً، وإنما آلية للحكم وطريقة لتداول السلطة، ولا تتطوي على مضمون ثابت؛ لأن المضمون يختلف من مجتمع إلى آخر، ومن أيديولوجية إلى أخرى.

لكن من أسف، توهم بعض الفلاسفة أن الديمقراطية هي حكم الرعا، مثل أفلاطون الذي يعبر عن وجهة نظر نخبوية متعالية وضيقة الأفق، ولا تقل في مساوئها عن مساوئ الحكم الثيوقراطي Theocracy (٣٧)!

وقد أثبت فلاسفة القرن الثامن عشر تهافت هذه التصورات؛ لأنها ضد مصالح المواطنين، وتأكيد لمصالح النخبة، ولأنها ضد القانون الطبيعي. وكل من ينحاز إلى مصالح المواطنين لابد وأن يفتح المجال للديمقراطية، ويعطي المجتمع المدني المساحة اللائقة به، وفي ظني أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع مدني حقيقي إلا بتفعيل الديمقراطية فيه، وفي سائر قطاعات المجتمع العام. ذلك أن الديمقراطية في المجتمع المدني غير منعزلة عن الديمقراطية في سائر قطاعات المجتمع العام. وإذا كانت الديمقراطية هي الأسلوب الأمثل في إدارة المجتمع المدني، فإنها لا يمكن أن تحقق أغراضها، بل ولا يمكن أن تكون ديمقراطية حقيقية، دون أن تعم سائر القطاعات، من أسفل إلى أعلى، بحيث تصير ديموقراطية كاملة وليست ديموقراطية مبتورة بمعناها الغربي التقليدي أو بمعناها الشرقي المزيف؛ حيث إنها -بالمعنيين- ليست ديموقراطية بشكل كامل.

وقد ظهر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كتابات وأحاديث تؤكد على أن علاج مشكلات الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية، مثل وثائق حقوق الإنسان، الدساتير المكتوبة، وحق الانتخاب للجميع، الاقتراع السري، والدوائر الانتخابية المتكافئة، وتناوب المناصب، والتعليم الإلزامي، .. الخ. ولو تم تطبيق الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان وما إلى ذلك، فسوف يؤدي هذا إلى العدالة الاجتماعية والاقتصادية (٣٨).

ومن هنا سوف تغدو الديمقراطية أكبر ضامن للسلام الاجتماعي، بل والسلام الدولي؛ لأن المرء لا يكاد يجد دولتين ديموقراطيتين تتحاربان معاً. وترجع هذه الفكرة إلى «كانت» الذي يرى أن الشعب إذا كان

يحكم نفسه فإنه يكون أكثر إعراضاً عن دفع تكاليف الحرب، وعن مواجهة شعب آخر ديمقراطي، ويكون أكثر إدراكاً لإهدار الحرب لنفوس أبنائه ولموارده وطاقاته، كما تكون سببا للديون التي هي بدورها قد تكون سببا لحرب جديدة، وما تسببه الحرب من تعطيل نمو تقدم الطبيعة الإنسانية وإعاقة تحول الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني، يقول «كانت»:

«تبديد قوى الدول عن طريق الصرف على الأسلحة التي تستخدمها كل دولة في مواجهة غيرها، والدمار الناتج عن الحرب، وعلاوة على كل هذا احتياج الدولة الدائم لأن تكون في وضع استعداد للحرب، كل هذا يترتب عليه إعاقة النمو الكامل للطبيعة الإنسانية» (٣٩).

وما يدعم حالة السلم هذه، قيام رابطة عالمية من الدول الديمقراطية التي على تقوم على دساتير جمهورية ويحكمها مبدأ سيادة القانون، حيث ينص «كانت» في المادة الأولى من المواد النهائية لتحقيق السلام الدائم على لزوم أن تكون الدولة ذات دستور جمهوري، ويتعين الدستور الجمهوري الضامن للديمقراطية في كل دولة، وبالتالي الضامن للسلام، بمجموعة من المبادئ سبق الإشارة إليها (٤٠).

هذا فيما يتعلق بالدولة ذاتها، أما علاقاتها بالدول الأخرى، فيتضح من المادة الثانية من المواد النهائية والتي تنص على أن «قانون الدول يلزم أن يقوم على أساس اتحاد بين الدول الحرة» (٤١).

إذن فالديمقراطية هي شرط من الشروط اللازمة لتحقيق السلام الدائم، وهي أكبر ضامن له. وقد سعى كينيث والتز Kenneth Waltz إلى البرهنة على أن «كانت» رغم دعوته للسلام الدائم لم يعتبر مشروع السلام الدائم قابلاً للتطبيق العملي، ولا شك أن ما ذهب إليه كينيث يتعارض كلية مع النصوص قاطعة الدلالة الواردة في كتاب كنت «مشروع للسلام الدائم» (٤٢).

من ناحية أخرى يلاحظ أن الديمقراطية الغربية تقوم بإصلاح وتجديد نفسها باستمرار، لأنها ليست نظاماً مثالياً بإطلاق، شأن أي نظام إنساني، لكنها إن طبقت بإخلاص، فإنها أقل الأنظمة سوءاً، ويمكن تقليص مساوئها بالحرص على الإصلاح الذاتي باستمرار، وتجديد وتطوير آلياتها بتطور وتغير واختلاف الظروف. وهذا ما حدث مع الثورة الفرنسية التي جددت آلياتها الديمقراطية على مدار قرنين من الزمان. ورغم تجددتها المستمر وإصلاحها الذاتي عبر عدة مراحل، فلاشك أنها لا تزال بحاجة إلى الاكتمال، حتى يتسع مفهوم المواطنة فيها ليشمل الجميع دون تمييز على أساس العرق أو المادة. كما حدث في الولايات المتحدة، فهي لم تصل دفعة واحدة إلى مفهوم مكتمل نسبياً للمواطنة مع بدء الثورة الأمريكية، ولم تنضبط نسبياً آليات الديمقراطية فيها، إلا بعد المرور بمراحل عديدة بعد الثورة. وفي ظني أنه لا يزال أمامها مراحل أخرى من التطور، والإصلاح الذاتي باستمرار لتجديد آلياتها. فالعالم الغربي المعاصر الذي يرفع شعار الديمقراطية يشتمل على جوانب كثيرة غير ديمقراطية (٤٣).

خاتمة:

لقد كان التأسيس الحداثي بشقيه الاستمولوجي والعملي، هو الأرض الخصبة التي نما فيها مفهوم المواطنة والديمقراطية في شكله الحداثي الأكثر تطوراً. فجوهر الحداثة في تصور الإنسان، هو النظر إليه باعتباره نقطة البدء في المعرفة والعمل. إنه العقل الخالص، أو الأنا المفكرة، إنه صاحب الإرادة الحرة، والفاعلية في المجتمع والسياسة والاقتصاد.

وهكذا ظهرت العقلانية كتعبير عن الذات وفعاليتها في المعرفة والسياسة. وهكذا صار كل شيء موضوعاً أمام العقل لتمثله وفهمه، وإصدار الحكم عليه. وأصبحت السياسة استبطاناً من العقل المشترك، ومن خلاله يتمكن الإنسان من سيطرته النظرية والعملية على العالم: الكون والدولة، الذي صار قابلاً للمعرفة على المستوى الاستمولوجي، وقابلاً لإعادة التشكل على المستوى السياسي. وهكذا تأكد لدينا الارتباط بين الحداثة والمواطنة والديمقراطية.

وبلغ مفهوم المواطنة ذروة تطوره المرحلي في القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية والأمريكية. لكنه لم يصل إلى ذروة اكتمال المواطنة؛ حيث حرمت الثورتان قطاعاً من الناس من حق المواطنة؛ فدستور الثورة

الأمريكية لسنة ١٧٨٧ م استبعد النساء والهنود الحمر والجنس الأسود من دائرة المواطنة. وظل هذا الوضع قائماً رغم إلغاء الرق سنة ١٨٠٠ ، ولم تتحقق لهم المواطنة إلا سنة ١٩٦٥.

ولم تضع الثورة الفرنسية حداً للعبودية إلا في عام ١٨٤٨، أي في منتصف القرن التاسع عشر. واستمرت المرأة على المستوى السياسي محرومة من ممارسة ومباشرة الحقوق السياسية، كما ظلت خارج دائرة المواطنة لفترة طويلة. فلم تعترف فرنسا بحق النساء في التصويت إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. وفي إنجلترا لم تحصل المرأة على المساواة السياسية وحقوق المواطنة بمعناه الشامل إلا في سنة ١٩٢٨ بصدر قانون المساواة في الانتخابات بين الرجل والمرأة. ولم يتبلور مفهوم المواطنة من الناحية النظرية إلا سنة ١٩٤٨، بصدر «الإعلان العالمي لحقوق-واجبات الإنسان» (٤٤).

طبعاً نظرياً! أما الواقع الفعلي المتعين، فلا يزال تعترض فكرة المواطنة تحديات كبيرة في كثير من بلدان العالم: ومن ثم لا تزال الديمقراطية الحقيقية أملاً بعيداً، لا سيما في دول العالم الثالث التي تمارس الاستبداد بأقنعة ديمقراطية!

المراجع:

- 1- Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 20.15th ed., p. 144.
- 2 - Ibid.
- 3- Kant, Critique of Pure Reason, translated by N. Kemp Smith. New York, St. Martin's press. 1929. P. 22 - 23 .
- ٤ - د. فتحي التريكي و د. رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢، ص ٦٨.
- ٥ - داريش شايجان، موجات الحداثة . مقتبس في : الحداثة . إعداد وترجمة: محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي. سلسلة: دقاتر فلسفية. المغرب. دار توبقال. ط١. الدار البيضاء. ١٩٩٦، ص ٢٩.
- ٦ - آلان تورين: نقد الحداثة - الحداثة المظفرة - (القسم الأول)، ترجمة: صباح الجهيم. بيروت، دار الوعي، ٢٠٠٥، ص ١٦.
- ٧ - المرجع نفسه. ص ١٦.
- ٨ - انظر: محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة. المغرب، دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٧م، ص ٢٦.
- ٩ - هابرماس. الخطاب الفلسفي للحداثة. ترجمة محمد البكري. مجلة قضايا فلسفية، العدد ١، ١٩٩٥. مقتبس في: الحداثة، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ص ٥٢.
- ١٠ - والمرجع السابق، ص ١٨.
- ١١ - انظر: محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٨. وأيضاً: المراجع السابقة، المواضع نفسها.
- ١٢ - لوي ديمون، الهويات الجماعية والإيديولوجية الشمولية. مترجم في: الحداثة، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ص ١٧.
- ١٣ - د. عبد القادر العلمي: في الثقافة السياسية الجديدة، المغرب، منشورات الزمن، ط١، ٢٠٠٥، ص: ١١٠-١١٦.
- ١٤ - قارن: محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٤٤.
- ١٥ - المرجع السابق، ص ٤٤-٤٥.
- ١٦ - فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، سوريا، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢١٤.
- ١٧ - جورج طرابيشي، «إيديولوجيا حقوق الإنسان إذ تصبح تهديداً للديمقراطية»، الحوار المتمدن - العدد: ٢٦٩ - ٢٠٠٢ / ١٠ / ٧.
- ١٨ - د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة السياسة والقانون عند كنت، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩، ص ١٦٨.
- 19 - Dawn Oliver and Derek Hater. The Foundations of Citizenship. New York, Harvester Wheatsheaf. 1994. p. 12ff.
- ٢٠ - جورج طرابيشي، «إيديولوجيا حقوق الإنسان إذ تصبح تهديداً للديمقراطية»، الحوار المتمدن - العدد:

- ٢١ - د. عبد الوهاب أحمد الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، لندن، دار الحكمة، بدون تاريخ، ص ٢١.
 ٢٢ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ، ص ١٩٦.
 ٢٣ - د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة السياسة والقانون عند كنت، ص ٩٥.
 ٢٤ - المرجع السابق، ص ٩٦.

25 - Kant. The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. In : Kant's Political Writings. ed. By Hans Reiss. Cambridge. Cambridge University press. 1970. P. 136.

26 - Kant. Perpetual Peace, with an Introduction by Nicholas Murray Butler. NY. Columbia University press. 1939..p. 17.

٢٧ - ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة ربيع وهبة، مراجعة علا أبو زيد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣. ص ٣٦٢.

28 - Kant. The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. In: Kant's Political Writings, P. 163.

29 - Kant. The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. Pp. 138- 139.

30 - Kant. Perpetual Peace. pp. 12.

٣١- قارن الترجمة العربية، مشروع للسلام الدائم، ترجمة د.عثمان أمين، القاهرة، الأنجلو، ١٩٥٢. ص ٤٢.

32 - Kant. Perpetual Peace. pp. 12.

33 - Kant. The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. P. 133.

34 - Kant. Perpetual Peace. p. 13.

٣٥ - آلان تورين، ما هي الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٥. ص ١٠١.

٣٦ - انظر تفاصيل رأيه في: محاوراة الجمهورية، ترجمة د. هؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ٤٧٥-٤٧٧.

٣٧ - كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص ٢٣٠.

38- Kant. An Idea for a Universal History. in: Kant. On History. Indianapolis. Bobbs-Merrill. 1963. p. 20.

39- Kant. On History. Indianapolis Bobbs-Merrill. 1963. p. 20. p. 94.

40- Ibid. , p. 98.

٤١- انظر تفاصيل وجهة نظر كينيث في :

42-Kenneth Walt. "Kant. Liberalism. and War". American Political Science Review. 56, June 1962. pp. 331340-.

٤٣ - لمزيد من التفاصيل عن الجوانب غير الديمقراطية في العالم الغربي المعاصر يمكن الرجوع إلى د.محمد عثمان الخشت، المجتمع المدني والدولة، القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٥.

٤٤ - « الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ديسمبر ١٩٤٨ »، مج ١: الوثائق العالمية والإقليمية، ص ١٧-١٨. وانظر أيضا ترجمة أخرى، في: يوسف كمال الحاج، حقوق الإنسان.

